

HIERONIM KUBIAK  
Uniwersytet Jagielloński

## Religijne motywacje etyki pracy

### Przypadek amerykański

#### Uwagi wstępne

Na pierwszy rzut oka wszystko jest oczywiste. Praca należy przecież do tych specyficznych form aktywności ludzkiej, wobec których żadna ze współczesnych religii nie pozostaje obojętna. Rzecz zaczyna się jednak komplikować po zadaniu pytań uściślających, na przykład o to, czy:

- 1) wszystkie religie odnoszą się do pracy jednakowo i – jeśli nie – czy
- 2) ich odmienne pojmowanie pracy implikuje w wymiarze doczesnym nierównomierny rozwój cywilizacji ludzkiej, zarówno w sensie materialnym, jak i w sferze kultury symbolicznej, a także
- 3) pozostaje w bezpośrednim związku z właściwymi danej religii wizjami eschatologicznymi (dotyczącymi na przykład zależności pośmiertnych losów człowieka od jego zachowań w życiu doczesnym).

Udzielenie przekonujących odpowiedzi na te pozornie proste pytania nie jest łatwe szczególnie w społeczeństwach, które w kolejnych fazach swego procesu dziejowego zmieniały nie tylko skład etniczny i rasowy, lecz także wyznaniowy, przechodząc od stabilnych stanów homogenicznych do dynamicznych struktur heterogenicznych. Z całą pewnością do takich społeczeństw należy ogół obywateli Stanów Zjednoczonych Ameryki.

Oto najprostszy z możliwych dowodów. Poczynając od założenia (na podstawie uprawnień nadanych przez Jamesa I w kwietniu 1606 r. The Virginia Company of London) w 1607 r. Jamestown przez 105 kolonistów przybyłych do the Chesapeake Bay (statkami Susan Constant, Godspeed oraz Discovery) i następnie zejścia na ląd w 1620 r. z Mayflower w Plymouth Colony 102 pasażerów, aż do początku *revolutionary years* (1760 r.) mieszkańcy 13 pierwszych kolonii byli białymi Brytyjczykami wyznającymi różne odmiany protestantyzmu (za wyjątkiem Maryland, gdzie prawie połowa pierwszych osadników była katolikami). Nie należy jednak zapominać, że nie wszyscy odbyli tę długą i zarazem niebezpieczną

drogę wyłącznie w poszukiwaniu wolności religijnej. Tak zapewne było z grupą określającą się mianem *Saints* lub *Separatists* (*Pilgrim Fathers* nazwano ich dopiero w XIX w.), która po ucieczce z Anglii i 10-letnim, niezbyt udanym, pobycie w Holandii szukała w Ameryce schronienia od „tyranii anglikańskich księży”. Pozostałych uważano na statku za *the strangers*. Byli to rolnicy, służba panów feudalnych i żołnierze, w większości anglikanie. W pustkowiu (bo tak postrzegali nowy ład) szukali po prostu szansy na nowe życie. Wspierający ich bogaci kupcy z Second Virginia Company spodziewali się natomiast dochodów z rybołówstwa i handlu futrami.

Także pierwszy system polityczny, jaki wytworzyli purytanie, nie miał nic wspólnego z demokracją w żadnej postaci. Wśród osiadłych w nowej kolonii w latach 40. XVII w. byli oni pięciokrotnie mniej liczni niż ci, którzy nie podzielali ich poglądów religijnych. I choć osadników było ok. 15 tys., a purytanów tylko 3 tys., to jednak przez teokratyczny system władzy potrafili oni pozbawić głosu w sprawach publicznych wszystkich, którzy nie identyfikowali się zarówno z ich poglądami eschatologicznymi, jak i soteriologią. W ten sposób, nie po raz pierwszy zresztą w historii, z prześladowanych sami stawali się prześladowcami.

Według szacunków w 1775 r. 9 spośród każdych 10 mieszkańców kolonii było, przynajmniej nominalnie, protestantami, 230 lat później, w połowie pierwszej dekady XXI w., już tylko 52% pełnoletnich obywateli USA uważało się za protestantów, 24,3% za katolików, a 1,7% za żydów, a 7,4% wyznawało jeszcze inne religie (od animizmu, przez islam, hinduizm, konfucjanizm, do buddyzmu), zaś 13,7% nie deklarowało przynależności do żadnego z wyznań<sup>1</sup>.

Choć brak precyzyjnych źródeł, szacuje się, że ludność angielskich kolonii w Ameryce Północnej w pół wieku po ich powstaniu liczyła ok. 100 tys., a w początkach XVIII w. – 250 tys. W ostatnich latach przed rewolucją przekroczyła 2 mln (uwzględniając w tym 0,5 mln niewolników) i odtąd zwiększała się coraz szybciej. Według pierwszego spisu powszechnego zrealizowanego (zgodnie z art. I, działem 2 Konstytucji) w 1790 r. USA zamieszkiwało już 3 929 214 osób. W 215 lat później, w 2006 r., liczba mieszkańców Stanów zwiększyła się 75 razy i przekroczyła 300 mln. Jednocześnie nie jest to już ludność wyłącznie biała. Według spisu powszechnego z 2000 r. 75,1% Amerykanów uważało, że ma wyłącznie „białych” przodków, 12,3% – Afroamerykanów, 0,9% – Indian lub pierwotnych mieszkańców Alaski, 13% – Latynosów (głównie Meksykanów, Portorykańczyków oraz pochodzących z krajów Ameryki Środkowej i Południowej), 3,6% – Azjatów (Chińczyków, Filipińczyków, Hindusów) oraz 0,1% – spośród pierwotnych mieszkańców Hawajów oraz innych wysp leżących na Pacyfiku. Należy w tym miejscu dodać, że 2,4% obywateli USA uznało, że ma przodków należących do więcej niż jednej rasy. Wreszcie, co wynika z powyższych danych, nie jest to już w przeważającej większości ludność o wyraźnym anglosaskim rodowodzie.

<sup>1</sup> Zob. *General Social Survey. Cumulative Codebook*, National Opinion Research Center: Chicago 2005.

Jak po latach napiszą autorzy *The Story of America*, „well into the 19<sup>th</sup> century, whole villages along the Hudson spoke Dutch and no English; Swedes and Finns, the sturdy survivors of short-lived New Sweden, dwelt along the Delaware in America's first true long cabins, and French traders and trappers lent a strong Gallic flavor to Ohio Valley outposts”<sup>2</sup>. Każda kolejna fala imigrantów wносиła do tej mozaiki własne, w tym nieznane innym, elementy: etniczne, religijne, osobowościowe. Wspólne było imigrantom ze wszystkich okresów osadniczych tylko jedno: pewność, że indywidualny sukces – ich osobisty, bo ten interesował ich najbardziej – jest możliwy. I to z niej, z mozaiki, a nie z jednorodności zrodziła się i rodzi wciąż od nowa niepowtarzalność Stanów Zjednoczonych Ameryki.

Jeszcze inna trudność interpretacyjna wiąże się z różnorodnym – bo zależnym od przyjętej tradycji teoretycznej – zakresem pól semantycznych takich pojęć, jak: etyka, praca, religia. Aby uniknąć możliwych nieporozumień, trzeba się zdecydować na ich zdefiniowanie.

### Etyka, praca, religia

Nie wchodząc w rozważania szczegółowe, etyka będzie w tej analizie traktowana zgodnie z tradycją Maxa Webera<sup>3</sup> i Richarda Henry'ego H. Tawneya<sup>4</sup>, zapoczątkowaną w ich badaniach nad relacjami między różnymi wyznaniem religijnymi a gospodarką. Patrząc z tej perspektywy, etykę tworzy pewna suma założeń filozoficznych i normatywnych pozwalających zrozumieć, czym są dobro i zło, oraz powinność moralna, a także sumienie jednostki i jej odpowiedzialność za własne czyny. W kategoriach bardziej ogólnych etyka generuje odpowiedź na pytanie o sens ludzkiej egzystencji i rodzaje związków między działaniem ludzkim (dobrym lub złym) a naturą człowieka. Religijna wersja etyki, w odróżnieniu od świeckiej, przyjmuje, że twórcą i zarazem gwarantem porządku moralnego jest Bóg, choć jego związek z człowiekiem może być różnie interpretowany. Według pewnych wyznań, na przykład katolicyzmu, człowiek jest wyposażony przez Boga w wolną wolę i dlatego sam decyduje o walencji czynów, za które przed Bogiem odpowiada. W szczególnych warunkach może nawet, przez rachunek wszystkich czynów dobrych i złych, wpłynąć na ostateczną ocenę swego życia przez istotę nadprzyrodzoną. Wedle innych, na przykład kalwinizmu, los człowieka jest przesądzony ostatecznie przez akt predestynacji. Człowiek może jedynie starać się odgadnąć, głównie przez ocenę skutków swych czynów, jaki los został mu wyznaczony. Nie jest jednak w stanie zmienić przez te czyny swego przeznaczenia. Nie jest bowiem równy Bogu i nie może zatem wpływać na Jego wolę.

<sup>2</sup> *The Story of America*, ed. C. C. Calkins, Pleasantville, NY, 1975, s. 318.

<sup>3</sup> M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Warszawa 1994.

<sup>4</sup> R. H. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*, tłum. O. Wojtasiewicz, Warszawa 1926.

Inną naturę ma natomiast praca. O jej istocie, a także funkcji w życiu jednostek i społeczeństw współdecydują bowiem jednocześnie co najmniej trzy czynniki: psychofizjologiczne, ekonomiczne oraz moralne. Tak więc czynność pracy jest zdeterminowana nie tylko podmiotową wolą pracujących, lecz równocześnie egzystencjalną koniecznością, zarówno z perspektywy jednostki, jak i społeczeństwa, do którego ta jednostka należy. Jednocześnie poprzez pracę człowiek tworzy i zarazem gromadzi, przekazywany następnie z pokolenia na pokolenie, specyficzny kapitał ludzki oraz kapitał społeczny, w tym systemy społeczno-ekonomiczne regulujące stosunki władzy i wymiany. Z tego też powodu praca (choć tworzywo poddane obróbce, sposoby, narzędzia, heteroteliczne cele pracy i umiejętności pracującego ulegają ciągłej zmianie) należy do istoty gatunkowej *homo sapiens* i spełnia zasadniczą rolę w procesie antropogenezy<sup>5</sup>.

Z perspektywy pewnych teorii praca nie wiąże się z żadną koncepcją Boga. W ujęciu innych, przeciwnie, jest nieodłączną cechą procesu kreacji i zależności człowieka od Boga. Do pierwszych należy m.in. punkt widzenia właściwy w XIX w. Karolowi Marksowi, a w XX w. na przykład Michelowi Foucaultowi. Według Marksa praca (ujmowana zarówno jako akt, jak i stosunek społeczny oraz proces) jest atrybutem gatunku ludzkiego, uzewnętrznia potencjalne możliwości człowieka, tworzy osobę ludzką i prowadzi do jej samorealizacji. Ów proces ma charakter samoistny. Jeśli nawet pracy (w tym relacjom, w jakie ludzie wchodzą między sobą podczas prac i podziału jej efektów) w pewnych fazach procesu dziejowego towarzyszą religijne motywacje, to dzieje się tak wyłącznie dlatego, że tworzący te motywacje człowiek szuka w nich usprawiedliwienia dla tych przejawów życia społecznego i stosunków władzy, nad którymi nie panuje. Wedle Foucaulta praca jest samoistnym czynnikiem, wyodrębniającym i jednocześnie umieszczającym człowieka w sieci powiązań z innymi ludźmi na podstawie stanu wiedzy (nauki i filozofii) obowiązującego w danej fazie jej rozwoju.

W ujęciu drugim wszystko, co powstaje z woli Boga (zatem nie tylko człowiek w ogóle, lecz także jego poszczególne atrybuty), jest od niego zależne. Jednak stopień tej zależności jest opisywany i wyjaśniany odmiennie w różnych szkołach filozoficznych i wyznaniach religijnych. Marie-Dominique Chenu twierdzi na przykład, że praca stanowi „kontynuację Boskiego dzieła stworzenia”<sup>6</sup>. Jeszcze inaczej odnoszą się do ludzkiej pracy dwie encykliki Kościoła rzymskokatolickiego, a mianowicie *Rerum novarum* Leona XIII (1891 r.) i *Laborem exercens* Jana Pawła II (1981 r.). Człowiek, według tej tradycji, „stworzony (...) na obraz i podobieństwo Boga samego wśród widzialnego wszechświata, ustanowiony, aby ziemię czynić sobie poddaną, jest (...) przez to samo od początku powołany do pracy. Praca wyróżnia go wśród reszty stworzeń (...), tylko człowiek jest do niej zdolny i tylko człowiek ją wykonuje (...). Tak więc praca nosi na sobie szczegól-

<sup>5</sup> Zob. L. H. Morgan, *Ancient Society*, New York 1877.

<sup>6</sup> *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 287.

ne znamię człowieka i człowieczeństwa, znamię osoby działającej we wspólnocie osób”<sup>7</sup>. Kościół katolicki łączy w tych encyklikach teologiczną wizję pracy z wyborem wartości i polityką społeczną. Najpełniej istotę owego *iunctim* oddaje następujące zdanie: „(...) należy przede wszystkim przypomnieć zasadę, której Kościół stale nauczał. Jest to zasada pierwszeństwa «pracy» przed kapitałem”<sup>8</sup>. Jan Paweł II eksponuje również „samą etyczną istotę pracy. Nie ulega bowiem wątpliwości, że praca ludzka ma swoją wartość etyczną, która wprost i bezpośrednio pozostaje związana z faktem, iż ten, kto ją spełnia, jest osobą, jest świadomym i wolnym, czyli stanowiącym o sobie podmiotem”<sup>9</sup>. Własne i sobie tylko właściwe rozumienie etyki pracy stworzył i upowszechnił Jan Kalwin. W kręgu jego późniejszych uczniów ulegała ona, m.in. pod wpływem potrzeb wspólnot kalwińskich żyjących w dynamicznie zmieniającym się świecie, pewnym modyfikacjom.

Aby pełna eksplikacja religijnych motywacji etyki pracy i ich zmian była możliwa, konieczne są dodatkowe szczegółowe wyjaśnienia, w tym uściślenie zakresów semantycznych takich pojęć, jak: religia, wyznanie religijne, sekta, kult i *civil religion*. Ta konstatacja jest szczególnie ważna w odniesieniu do Stanów Zjednoczonych, gdzie już w przededniu 200 rocznicy powstania tego kraju istniały 223 wyznania religijne (w tym różne kościoły i sekty; 52 największych wyznań liczyło po co najmniej 100 tys. członków<sup>10</sup>) oraz tysiące kultów religijnych (wg badań Roberta Marquanda i Daniela B. Wooda, w 20 lat później było ich około 5 tys.<sup>11</sup>) i wspólnot religijnych, które nie ujawniały liczby swych członków (np. the First Church of Christ czy Scientists). Zarysowaną powyżej mozaikę w ostatnim 10-leciu uzupełniły ruchy określane wspólną nazwą *New Age* „*spirituals seekers*” lub *New Age spiritualists*.

Wbrew pozorom nie dysponujemy uniwersalnym rozumieniem religii, lecz wieloma definicjami i quasi-definicjami wywodzącymi się z różnych kręgów kulturowych i dyscyplin naukowych (zwłaszcza religioznawstwa, psychologii i socjologii), a także różnych szkół filozoficznych. I tak na przykład Zygmunta Freuda skłonny był uważać za religię „uniwersalną, obsesyjną neurozę”, która zniknie, gdy ludzkość pokona swe infantylne uprzedzenia i słabości<sup>12</sup>. U Emila Durkheima znajdziemy już bardziej rozbudowane rozumienie religii. Według niego „wszelka religia jest systemem solidarnym wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych (...), wierzeń i praktyk, które jednoczą w jedną gminę moralną, zwaną kościołem, tych wszystkich, którzy do niej należą”<sup>13</sup>. W podobnym kierunku zmierza Joachim Wach, gdy pisze, iż religia jest doświadczeniem sacrum, w któ-

<sup>7</sup> *Laborem exercens* 4.

<sup>8</sup> Tamże 41.

<sup>9</sup> Tamże 21.

<sup>10</sup> Zob. kolejne wydania *The Yearbook of American and Canadian Churches*.

<sup>11</sup> R. Marquand, D. B. Wood, *Rise in Cults as Millenium Approaches*, „Christian Science Monitor” 28 III 1997, s. 1, 18.

<sup>12</sup> Z. Freud, *The Future of an Illusion*, London 1923.

<sup>13</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

rym to doświadczeniu elementy teoretyczne i praktyczne są tak ściśle ze sobą związane, że nie można przyznać pierwszeństwa żadnemu z nich. „Nie może istnieć żaden akt kultu bez jakiegokolwiek wyobrażenia bóstw ani też jakakolwiek religia bez pewnych przynajmniej kultowych form wyrazu”<sup>14</sup>. Z czasem próbowano odnieść wszystkie znane definicje religii do jednej z dwu podstawowych kategorii: definicji minimalistycznych oraz definicji kompleksowych. Ze względu na swoją budowę te pierwsze były zbliżone do klasycznego wzoru. Dobrym przykładem pierwszej kategorii może być definicja zaproponowana przez Tylora: istotą religii jest *belief in spiritual beings*<sup>15</sup>. ‘*Belief*’ pełni tu rolę *genus proximum*, a ‘*spiritual beings*’ – *differentia specifica*. Druga natomiast gromadzi definicje typu opisowego, a więc takie jak np. Clifforda Geertza. Według Geertza „religion is: 1/ a system of symbols which acts to 2/ establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by 3/ formulating conception of general order of existence and 4/ clothing these conceptions with such an aura of factuality that 5/ the moods and motivations seem uniquely realistic”<sup>16</sup>. Nie trudno jednak zauważyć, że ani pierwsza, ani druga definicja nie pozwala rozstrzygnąć dylematu, dlaczego wyznawcy – nawet w ramach tylko jednej religii monoteistycznej, nie mówiąc już o wszystkich trzech, choć taka próba była podjęta w Stanach już w połowie XX w. – nie są w stanie przełamać różnic wyznaniowych i na tej podstawie opracować taki wspólny podręcznik religii, który mógłby być wprowadzony do szkół publicznych. Dzieje się tak zapewne dlatego, że ogólne definicje możliwe są wyłącznie na poziomie typów idealnych (w rozumieniu Maxa Webera), lecz nie wystarczają na poziomie realiów *hic et nunc*. Tam bowiem istnieją nie „religie w ogóle”, lecz dookreślane przymiotnikowo i to za nie ich wyznawcy są w stanie wszczynać nawet wojny religijne. Wyprowadzić stąd można także prosty, lecz jakże ważny wniosek: Ameryka jeszcze w XIX w. pełniła podobne funkcje wobec protestantów jak Genewa w okresie Kalwina, z tym, że na znacznie większą skalę i z dalej idącymi konsekwencjami. W przypadku Marylandu (zał. w 1634 r.) skorzystali z tego również angielscy katolicy, którym osiedlenie się na swoim terytorium umożliwił Cecilius Calvert (od króla Karola I otrzymał je bowiem jego ojciec lord George Calvert).

„Kościół” w tradycji amerykańskiej rozumiany jest, zdaniem Ernsta Troeltscha, jako typ organizacji religijnej skoncentrowanej wokół rzeczy świętych, ale jednocześnie akceptującej podstawowe świeckie wymiary rzeczywistości<sup>17</sup>. Bóg jest przez członków Kościoła postrzegany w kategoriach intelektualnych (m.in. jako źródło dobra), a moralne standardy nauczane są przez duchowieństwo w taki sposób, aby były kompatybilne z możliwościami życia codziennego

<sup>14</sup> J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961.

<sup>15</sup> Zob. J. Goody, *Religion and Ritual. The Definition Problem*, „British Journal of Sociology” 1961, nr 12, s. 143-164.

<sup>16</sup> C. Geertz, *Religion as a Cultural System*, [w:] *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, London 1968, s. 4.

<sup>17</sup> E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York 1931.

i nie doprowadzały – wszędzie, gdzie to tylko możliwe – do zbyt daleko idących kontrowersji. Co więcej, w warunkach amerykańskich żaden z Kościołów nie może aspirować do roli „Kościoła państwowego”. „Wyznanie” (w amerykańskiej angielszczyźnie *denomination*) to tyle, co organizacja wyznaniowa niezależna od państwa, działająca w warunkach religijnego pluralizmu i zgodnie z konstytucyjnymi standardami, a także w sposób podobny do Kościołów. Dlatego też granica między *churches* i *denominations* jest najczęściej nieostra. W pewnych sytuacjach nazwa *denomination* nie odnosi się ani do organizacji, ani też wspólnoty religijnej, lecz obejmuje przede wszystkim „treści wiary” i z tego powodu wchodzi do nazw złożonych typu: wyznania chrześcijańskie (*Christian denominations*), wyznania protestanckie (*protestant denominations*), wyznania niechrześcijańskie (*non-Christian denominations*) itp. Sekta wyróżnia się od innych całości wyznaniowych przede wszystkim separacją od społeczeństwa globalnego, bowiem „sekta” nie odróżnia się od pozostałych członków społeczeństwa tylko pod jakimś ściśle określonym względem, lecz jest najczęściej wobec niego – mniej lub bardziej kompletną – alternatywą.

Nazwy typu *kult*, *New Age*, *civil religion* czy nawet *good old time religion* często mają niewiele wspólnego z religią w dotychczasowym jej rozumieniu i stają się raczej quasi-religiami. Specyfika *kultu* polega na tym, że – głównie pod wpływem charyzmatycznego przywódcy – tworząca go grupa izoluje się od tradycji kulturowych większości czy nawet pozostaje z tymi tradycjami w rażącym konflikcie. I w tym przypadku ogromną rolę odgrywa charyzmatyczny lider oraz gwałtowne zmiany cywilizacyjne. Co więcej, wiele późniejszych religii przymiotnikowych rozpoczynało swój proces formowania się właśnie jako ruchy kultowe.

*New Age* to nasilające się w ostatnich dekadach poszukiwanie duchowości poza tradycyjnymi organizacjami i instytucjami wyznaniowymi. Jest to *spirituality without formal religion* lub jeszcze inaczej: wyrosłe z przekonania o istnieniu siły wyższej oraz alternatywnej rzeczywistości wobec „świata fizycznego”, a także uniwersalnego, wynikającego z woli siły wyższej, powiązaniu wszystkiego. Ludzie – jeśli stają się bardziej *spiritually aware* – mogą doświadczyć tego duchowego wymiaru istniejącego poza światem doczesnym. Aby się takim stać i doświadczyć transcendencji, trzeba nauczyć się posługiwać jogą, prowadzić medytacje, a także wytworzyć w sobie modlitewne skupienie.

*Civil religion* to nazwa złożona wprowadzona przez Roberta Bellaha<sup>18</sup>. Określa typy wspólnot o quasi-religijnej solidarności, powstających w społeczeństwach w dużym stopniu zsekularyzowanych. Interpretując ten fenomen, John J. Macionis pisze: „even in a largely secular society such as the United States, citizenship has taken on religious qualities”<sup>19</sup>. Zewnętrzными przejawami *civil religion* są np. zachowania kibiców w trakcie międzynarodowych zawodów sportowych, połączone ze śpiewaniem hymnów oraz masową demonstracją flag narodowych.

<sup>18</sup> R. Bellah, *The Broken Covenant*, New York 1975.

<sup>19</sup> J. J. Macionis, *Sociology*, Upper Saddle River, New Jersey 2005, s. 508.

Wreszcie zjawisko określone mianem „*good old time religion*” stanowi formę współczesnego *religious revival*. Jest to przede wszystkim reakcja na spadek liczby wyznawców i pozycję liberalnych kościołów mainstreamowych. W tym samym czasie, gdy na przykład Kościoły podobne do Kościoła episkopalnego (jak nazywano Kościół anglikański/Kościół Anglii po przeniesieniu, wraz z osadnikami, jego struktur do amerykańskich kolonii; do tego Kościoła należał m.in. George Washington oraz dwie trzecie wszystkich sygnatariuszy *Deklaracji niepodległości*) czy prezbiterian (nazwa pochodzi od „starszych” – *prebysyteros*, jak określano w szkockim nurcie kalwinizmu ludzi świeckich uczestniczących w zarządzaniu Kościołem) tracą wpływy i członków (w latach 1960-2000 straciły prawie 50% swego wcześniejszego stanu posiadania), konserwatywne organizacje religijne (w tym mormoni, adwentyści, a zwłaszcza sekty chrześcijańskie) wzrosły równie szybko<sup>20</sup>. Znamienne, że wśród owych konserwatywnych organizacji religijnych wzmacniających się pod wpływem *religious revival* znajdują się przede wszystkim te, które mają wyłącznie amerykańskie korzenie. Poza wymienionym przez J. J. Macionisa są to m.in.: Disciples of Christ (zał. w Pensylwanii przez Thomasa Campbella i jego syna Alexandra w początkach XIX w.), The First Church of Christ, Scientist (zał. przez Mary Baker Eddy w 1789 r.) oraz Jehova’s Witnesses (zał. w Pittsburghu przez Charlesa Taze’a Russella w 1872 r.).

## Syndrom kalwinizmu

Ideologiczne podstawy amerykańskiej etyki pracy stworzyli nie tylko wyznawcy podążający drogą wytyczoną przez Jana Kalwina, lecz także inne wspólnoty protestanckie. Tym niemniej kalwinizm miał tu znaczenie podstawowe. Zanim ten sposób rozumienia człowieka i jego relacji z Bogiem dotarł do Massachusetts Bay Colony, przebył długą drogę z Genewy do Londynu i stamtąd do Antwerpii oraz Amsterdamu. Pod wpływem tych migracji zawierał w sobie już nie tylko etos pracy genewskich mieszczan, lecz także doświadczenie generowane przez konflikty i wojny religijne we Francji (przypadek około 400 tys. hugenotów, którzy nie tylko sformułowali swoje *Confessio gallicana*, lecz także powołali do życia autonomiczną strukturę kościelną i utworzyli własną partię polityczną), w Anglii (widoczne zwłaszcza w nauczaniu duchownego prezbiteriańskiego T. Cartwrighta i purytanizmie) czy Holandii (dokąd nielegalnie emigrowała, poszukując w Amsterdamie bardziej tolerancyjnej atmosfery, grupa dysydentów z Kościoła anglikańskiego skupiona wokół Williama Brestera, zwana Separatists lub Pilgrims).

Istotę swej reformy religijnej Jan Kalwin (1509-1564), Francuz z urodzenia, związany następnie z genewską wspólnotą francuską dyskryminowaną przez króla Franciszka I, uznany później za najbardziej europejskiego ze wszystkich protestanckich reformatorów, zawarł w dziele *Ustanowienie religii chrześcijańskiej*,

<sup>20</sup> Tamże, s. 510.



składającym się w ostatniej edycji z 1559 r. z 80 rozdziałów (pierwsze wydanie z 1536 r. liczyło ich tylko 6). Ważnym uzupełnieniem tego dzieła był traktat *Les Ordonnances ecclésiastiques* z 1541 r. reformujący Kościół. W jednym i drugim traktacie Kalwin nie bał się zmian. Przeciwwstawił się Rzymowi oraz urzędowi papieża, przyjmując za podstawę swych poszukiwań cztery zasady: *sola fide* (tylko wiara), *sola gratia* (tylko łaska), *sola Scriptura* (tylko Pismo) oraz *solus Chrystus* (tylko Chrystus). Nie uważał, aby nauka i religia były dla siebie antytezami.

Podstawą kalwinizmu stała się szczególna interpretacja doktryny predestynacji. Fenomen określony tą nazwą znany był już wcześniej w innych religiach, np. w staroiranśkim zurwanizmie, gdzie oznaczała czas nieograniczony lub jeszcze inaczej: wieczność panującą nad życiem i śmiercią, jak również „przestrzenią, niebem, losem i przeznaczeniem”<sup>21</sup>. W starożytnej Grecji jako *kairos* oznacza „chwilę obecną”, której nie można przewidzieć. To przez nią przejawia się przeznaczenie w konkretnym doświadczeniu i to ona rozstrzyga o usytuowaniu człowieka w jednostce czasu, przestrzeni fizycznej i środowisku społecznym. Pojęcie predestynacji pojawia się również w teologii katolickiej. Jej synonimem jest wtedy „przeznaczenie” (w Nowym Testamencie – powołanie-wezwanie – H.K.), czyli „odwieczne postanowienie Boga kierujące człowieka do zbawienia”<sup>22</sup>. Dotyczy ono całej ludzkości, jednak jego przyjęcie lub nie zależy od konkretnych jednostek, bowiem z woli Boga obdarzone są one „wolną wolą”.

Według Kalwina Bóg z góry przesądza zarówno o tym, które jednostki będą zbawione, jak i o tym, które skazane są na potępienie. Zatem predestynacja obejmuje dwa wymiary, a człowiek nie ma żadnej możliwości wpłynięcia na wolę Bożą i przypisane mu przeznaczenie. Może jedynie, wiedząc o braku alternatyw, poddać się swemu przeznaczeniu i przez wyniki pracy oraz ascezę domyślać się, jaki los go czeka. Późniejsi teologowie stopniowo łagodzili ostrość pierwotnej dychotomii zawartej w Kalwińskim rozumieniu predestynacji i także grzesznikom dawali, pod pewnymi warunkami, szansę zbawienia. Jednoznaczne rozstrzygnięcia przyniósł jednak w tej kwestii dopiero dokument zgody między wyznaniem wyrosłymi z kalwinizmu i luteranami, podpisany w Leuvenberg w 1773 r. Znajdujemy w nim m.in. stwierdzenie, iż „Świadectwo Pisma o Chrystusie zabrania nam zakładać, że Bóg wydał dekret potępiający na wieki określone osoby czy jakiś lud”<sup>23</sup>. Zanim do tego doszło, obowiązywały implikacje wynikające z ortodoksyjnej wersji doktryny predestynacji, a te obejmowały nie tylko odświętne uczestnictwo w nabożeństwach i chwile modlitwy, lecz także całodobowy rytm życia i wszystkie jego wymiary, w tym szczególnie pracę. Kalwinizm uświęcając życie, pracę czynił jego podporą.

Obowiązek ciężkiej pracy spoczywał na wszystkich, bowiem dokumentował poddanie się woli Boga. Co więcej, pracujący z własnej woli, a nie pod presją nadzoru, powinni wykonywać powierzone im (jak również wykonywane z własnego wyboru) prace najrzetelniej, jak potrafią. Pracujący muszą jednocześnie

<sup>21</sup> K. Banek, *Historia religii. Religie niechrześcijańskie*, Kraków 2007, s. 145.

<sup>22</sup> *Mały słownik terminów...*, s. 306.

<sup>23</sup> *Enchiridion Oecumenicum*, Bolonia 1988, s. 342-343.

powstrzymać się, co wynikało bezpośrednio z nakazu ascezy, od ostentacyjnej konsumpcji. Wytworzone przez nich wartości powinny być z jednej strony reinwestowane, a z drugiej – przeznaczone dla podlegających opiece diakonów: chorych, biednych (zwłaszcza nie z własnej woli), sierot biologicznych, uchodźców przed prześladowaniami religijnymi.

Asceza, w rozumieniu Kalwina, miała zarówno swój wymiar duchowy, jak i realizujący się, jak to określił Emil Durkheim w początkach XX w., w sferze *profanum*, a więc codzienności. Cnotami stawały się: surowość obyczajów i podporządkowany jej wstrzemięźliwy styl życia (bez rozrzutności i demonstracyjnej konsumpcji), praca (także manualna) traktowana jako powołanie i przez to uświęcona, rzetelność zawodowa (bo nie tylko sam akt pracy, lecz także zawody wynikają z powołania), oszczędność i gromadzenie dóbr w celu ich odpowiedniego wykorzystania (na inwestycje i m.in. działalność filantropijną).

Reformując Kościół, Kalwin (podobnie jak Ulrich Zwingli (1484-1531) w 34 tezie spośród 67 ogłoszonych w Zurichu) wyszedł z założenia, iż nauczanie Chrystusa nie daje żadnych podstaw do tego, aby władza kościelna otaczała się przepychem i zbytkiem. Dlatego też biskupi w jego wersji chrześcijaństwa są zbędni. Inaczej też pojmuje duchownych, uważając ich po prostu – podobnie jak Luter – za efekt podziału obowiązków w ramach wspólnot wiernych. Wystarczy, że w każdej wspólnocie wiernych istnieć będą cztery urzędy – współpracujące z sobą, ale jednocześnie od siebie niezależne – pastora, doktora, starszych i diakonów. Żaden z nich nie był sakramentem, a osoby pełniące te role nie musiały mieć święceń. Do powinności pierwszych należało głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów. Drugich – nauczanie i nadzór nad poprawnością interpretacji Pisma Świętego, trzecich – utrzymywanie karności w ramach reguł obowiązujących we wspólnocie. Wreszcie czwartych – wykonywanie czynności, które współcześnie nazywamy opieką społeczną.

Na miejsce zwolnione przez biskupów i hierarchicznie uporządkowanego stanu duchownego władzę w Kościele miał teraz przejąć konsystorz (najwyższa władza duchowna i administracyjno-sądowa). Droga do tej nowej instytucji prowadziła przez wybory, a bierne i czynne prawo wyborcze miały zarówno osoby sprawujące w zreformowanym Kościele wymienione wyżej cztery urzędy, jak i ogół wiernych. Przepisy wyborcze uzupełniała poza tym całkowicie nowa zasada rotacji na wszystkich stanowiskach obsadzanych w drodze wyborów. Pierwsze doświadczenia z tego typu systemem władzy kalwinizm zgromadził już w samej Genewie.

Znosząc stan duchowny, Kalwin wzmacniał w ramach tworzonego przez siebie wyznania rolę świeckich. Stawali się oni teraz nie przysłowiowymi owieczkami prowadzonymi przez wyświęconych w tym celu kapłanów, lecz stanowiącymi o sobie i uczestniczącymi w zarządzaniu aktywnymi podmiotami religijnej wspólnoty. Posługując się dzisiejszą terminologią, można powiedzieć, że było to nie tylko prawo, lecz także obowiązek uczestnictwa, co w praktyce antycypowało jeden z ważnych składników konstytutywnych współczesnej demokracji.

Poświęcając tyle uwagi wspólnocie religijnej, Jan Kalwin eksponował jednocześnie rolę jednostki jako podmiotu działającego i zarazem odpowiedzialnego za swoje czyny – w ostatecznym rachunku – przed Bogiem. Stąd jedną z zasad jego antropologii filozoficznej stawał się indywidualizm. Kalwin wymagał od wiernych, aby czytali Biblię, bo zawiera ona przeznaczone dla nich słowo Boże i żyli zgodnie z jej imperatywami. Czytanie zaś nakładało również obowiązek powszechnego uczenia się, a więc zakładania szkół dla chłopców i dziewcząt (co w dwa stulecia później, ale jednocześnie zdecydowanie wcześniej od innych wyznań, przełożyło się na otwarty stosunek Kościołów reformowanych do kwestii emancypacji kobiet), a ponadto szkół wyższych, w tym przygotowujących do interpretacji Pisma. Takie były m.in. początki Akademii Genewskiej i później pierwszych szkół wyższych w amerykańskich koloniach, należących dziś, *nota bene*, do czołówki amerykańskiej *Ivy League*.

Zniesienie stanu duchownego rozwiązało jeszcze inny problem, z którym boryka się do dziś np. Kościół katolicki, a mianowicie problem celibatu (w Kościele zachodnim praktyka bezżeństwa kleru o wyższych święceniach stała się prawem powszechnym już od VII w.).

Genewa, która już wcześniej była centrum ówczesnej wersji ruchów obywatelskich (m.in. w wyniku działań Zwingliego dążących do autonomii moralnej i uwolnienia Konfederacji Szwajcarskiej od panowania Habsburgów), pod wpływem Kalwina stała się stolicą protestantyzmu alternatywnego wobec luteranizmu. Tu powstała (w 1559 r.) Akademia, obejmująca swym intelektualnym wpływem środowiska zreformowanego katolicyzmu we Francji, Włoszech, Anglii, Szkocji, na Węgrzech, w południowych Niemczech, Niderlandach, a także Polsce. I tu znajdowali azyl dysydenci wygnani ze swych krajów za odstępstwa od obowiązujących wcześniej katolickich oraz luterkańskich standardów chrześcijaństwa.

W sferze publicznej Jan Kalwin był zdecydowanym zwolennikiem rozdziału Kościoła i państwa. Do Kościoła należało przede wszystkim duszpasterstwo, a także opieka społeczna. Do państwa – zewnętrzna obrona i gwarancja wewnętrznego porządku (warto przypomnieć w tym miejscu, że Kalwin był z wykształcenia prawnikiem), ochrona bezpieczeństwa działalności gospodarczej, w tym szczególnie handlu i wspieranie rozwoju oświaty. Tak pomyślany rozdział Kościoła i państwa stwarzał również normatywne podstawy wolności wyboru religii i organizowania się w związki wyznaniowe, łamiąc, wprowadzoną wraz z pokojem religijnym w Augsburgu w 1555 r., zasadę *cuius regio, eius religio*, której co prawda nie ma w niemieckojęzycznym tekście układu, ale pojawia się już w pierwszej drukowanej jego interpretacji.

Wyjaśnienia wymaga jeszcze geneza nazwy „kalwinizm”. Genewski reformator nie posługiwał się nią i nie aprobował jej. Pojawiła się ona w połowie XVI w. u Joachima Westphala (luterkańskiego teologa) i miała w języku ówczesnych polemik religijnych zdecydowanie negatywną konotację. Dopiero później stała się terminem aksjologicznie neutralnym, ale kontynuatorzy nurtu reformacyjnego zapoczątkowanego przez Kalwina nadal jej nie używali i nazywali swoje Kościoły

i wyznania inaczej. Podobnie było z nazwą „protestantyzm”. I ten termin, choć pochodzi od słowa „protestujemy” (łac. *protestacio*), użytego w Spirze w 1529 r. przez nowe Kościoły przeciwko prawu i władzy (tak kościelnej, jak świeckiej), która mogłaby przymusić ludzi do wyznawania wiary sprzecznej z ich sumieniem, naruszając jednocześnie ich autonomię w obliczu Boga, nie zrodził się od razu jako nazwa własna. Wyznania oddzielone od Rzymu w wyniku kolejnych faz reformacji – choć pod względem wielu zasadniczych prawd wiary, antropologicznej koncepcji człowieka i jego stosunku do sfery *sacrum*, jednostkowego i wspólnotowego stylu życia, są podobne do siebie – istnieją przez wielość Kościołów/wyznań (*denominations*) i posiadają sobie tylko właściwą tożsamość. Ponadto pod wpływem dynamicznych procesów cywilizacyjnych żyją własnym rytmem: zmieniają się, dzielą i łączą. W warunkach amerykańskich często towarzyszy temu procesowi przekonanie, iż „No such thing exists on the face of the Earth as Christianity in the abstract (...). No one is a Christian in general”<sup>24</sup>.

## Doktryna Kalwina na gruncie amerykańskim

Kalwińska wersja protestantyzmu została przeniesiona na grunt amerykański przez pielgrzymów przybyłych na pokładzie Mayflower do Plymouth Colony w 1620 r. Wzmocnili ją purytanie, których podróż przez ocean zorganizowała w 1629 r. Massachusetts Bay Company. Motywacja obu grup (a także tych, którzy przyłączyli się do nich później) do opuszczenia Europy miała ideologiczny charakter. W jednym i drugim przypadku chodziło o dysydentów z Kościoła anglikańskiego walczących o prawo do wyznawania własnej religii we wzdriesionym przez siebie „Nowym Jeruzalem”. Kierowani takimi ambicjami zaczęli się także wyłamywać spod kontroli brytyjskiej Korony. To oni, posługując się genewskimi wzorami, rozpoczęli na brzegach Ameryki Północnej długi marsz do demokracji, choć wytworzona przez nich formuła władzy miała początkowo zdecydowanie teokratyczny charakter. Prawa wyborcze mieli tylko mężczyźni posiadający pewien majątek i jednocześnie będący członkami purytańskiej wspólnoty religijnej, przywództwo polityczne powierzano głównie duchownym i gorliwym wyznawcom, a Kościół swój – nazwany *Congregationalists* (od *congregation* – parafia; jeszcze przed emigracją z Anglii traktowana była jako jedyna forma władzy w Kościele) – uznali w 1648 r. za państwowy całej Nowej Anglii. Jednak tu powstawały wzory i zwyczaje samorządowych wspólnot oraz system szkół. Tu również w Massachusetts w 1636 r. General Court zdecydował (po głosowaniu) przeznaczyć 400 funtów na założenie w Newton (obecnie Cambridge) pierwszej amerykańskiej *a school or college*, kształcącej elity duchowne. Pierwszym (i początkowo jedynym!) wykładowcą został miejscowy pastor John Harvard. W spadku po nim szkoła otrzymała bibliotekę złożoną z 400 tomów oraz 779 funtów (w rzeczywistości wykonawcy

<sup>24</sup> Opina wypowiedziana przez Charlesa Hodge’a, prezbyterianina, cyt. za: *The Story of America...*, s. 96.

testamentu przekazali tylko połowę tej sumy), a General Court – w dowód wdzięczności – nazwał szkołę jego nazwiskiem.

Pierwsze dziesięciolecie nie były również wolne od innych odstępstw i wewnętrznych napięć religijnych. Oto trzy przykłady. W 1635 r. młody purytanin, *godly minister* Roger Williams za głoszenie „niebezpiecznych opinii” został wydalony z kolonii. Razem z 13 swymi zwolennikami założył więc Providence, które stało się wkrótce załącznikiem Rhode Island. Ta nowa kolonia pod wpływem Williamsa – upoważniając każde gospodarstwo domowe do udziału w głosowaniach, rozdzielając władzę świecką od duchownej i gwarantując tolerancję religijną – stała się kolejną próbą przyszłej demokracji. Gorzej potoczyły się losy Anne Hutchinson. W 1638 r. została – za organizowanie we własnym domu spotkań dyskusyjnych po niedzielnych kazaniach i częstą krytykę religijnego przywódcy kolonii oraz, jak to określono, głoszenie herezji – ekskomunikowana. Po krótkim pobycie na terytorium Rhode Island przeniosła się do Dutch New Amsterdam. W rok później, wraz z sześciorgiem jej dzieci, zostaje zabita przez Indian. Trzecim, i jednocześnie najbardziej tragicznym, przykładem są zdarzenia rozgrywane się w Salem, gdzie w 1692 r. przez specjalnie powołany sąd rozpatrywano *the likelihood of an epidemic of witchcraft*. Spośród 150 osób wtedy uwięzionych 15 kobiet i 4 mężczyzn powieszono, a jednego *slowly pressed to death by weights*. Choć już w cztery lata później sąd przeprosił za wyrządzone przez siebie zło, to jednak dopiero w 1714 r. oficjalnie uniewinniono wszystkich zabitych. Obraz tego okrutnego w skutkach braku tolerancji utrwalił w świadomości świata Arthur Miller w *The Crucible* (1953 r.).

Inne, poza Massachusetts (które poświęciło się jednej wierze, a sprowokowało rozwój wielu; Boston traktowany był na przykład przez Samuela Eliota Morisona jako *provincial Geneva*) i Rhode Island (stanowiący dla wielu symbol wolności religijnej i intelektualnej odwagi), z 13 pierwszych kolonii nie mają w swej historii tak dramatycznych zdarzeń, tym niemniej mają również swój ważny udział w formowaniu się amerykańskiego systemu wyznaniowego wraz z jego implikacjami dla amerykańskiej etyki pracy. Do niewątpliwych zasług wszystkich czterech kolonii Nowej Anglii należy z całą pewnością rozwój szkolnictwa. Aby uczyć dzieci czytać Biblię, stworzono systemu bezpłatnych szkół prawie w każdej osadzie. Ale szkoły nie tylko pomagały opanować umiejętność czytania i pisania, lecz także kształciły osobowość uczniów (w tym kulturowe ideały osobowości, systemy wartości, wzory ról społecznych i, *last, but not the least*, postawy wobec pracy). Aby szkołom tym dać nauczycieli, a Kościołom *denominations ministers* – otwarto najpierw Harvard College, a gdy niektórzy uznali Harvard za zbyt liberalny – Yale utworzony przez Colony of Connecticut (1701). Z podobnych powodów (choć z inspiracji Kościoła episkopalnego) w Wirginii, a w 1693 r. otwarto The College of William and Mary, w Nowym Jorku w 1754 r. – King's College (przekształcony w 1784 r. w Columbia University), w New Jersey – Princeton (1747, College of New Jersey), Philadelphia Academy and Charitable School (w 1751 r., przekształconą w 1779 r. w pierwszy uniwersytet).

W analogicznej roli jak Rhode Island wystąpiła również Pensylwania, której założyciel – bogaty kwakier William Penn – stworzył, dzięki dobrym rządóm, wolności religijnej, dobrej ziemi i korzystnemu położeniu tej kolonii, azyl dla angielskich i irlandzkich kwaków oraz niemieckich dysydentów (znanych później jako „Pennsylvania Dutch”). Filadelfia, największe miasto nie tylko w tej, lecz także we wszystkich koloniach, stała się miastem Benjamina Franklina. Wirginia, najstarsza z wszystkich kolonii i długo pozostająca pod bezpośrednim wpływem Londynu oraz Kościoła Anglii (który to kościół – pod zmienioną nazwą na Kościół episkopalny – pełnił w rzeczywistości rolę Kościoła panującego także w Maryland, obu Karolinach, Georgii oraz w Nowym Jorku). Odegrał on wyjątkową rolę w przeniesieniu na amerykański grunt brytyjskich instytucji politycznych i tradycji prawnych (w tym prawa karnego), a także wzorów sił porządkowych. Jak stwierdza Samuel Eliot Morison, miał także – poprzez wzory *amenity, statesmanship, and military strategy* – wpływ na uformowanie się amerykańskiego charakteru, porównywalny do Nowej Anglii z jej „public spirit and private gain, independence and inhibition, reverence and self-righteousness”<sup>25</sup>. Wobec jeszcze innych problemów stanęły Georgia oraz Północna i Południowa Karolina. Niewolnictwo wytworzyło tu w istocie dwie etyki pracy: jedną dla białych i drugą dla – jak ich wtedy nazywano – *negres*.

Wraz z upływem lat klimat intelektualny byłych brytyjskich kolonii ewoluował. Coraz większe znaczenie miały już nie tylko imperatywy kalwinizmu czy presja Kościoła anglikańskiego, lecz także, zwłaszcza w Wirginii, idee oświecenia: kult racjonalnego myślenia, nauki, wiary w postęp i naturalne (a więc niezbywalne) prawa człowieka. O tym, w jakim kierunku ewoluował stosunek do religii, informuje między innymi następująca opinia Thomasa Jeffersona: „It does me no injury for my neighbors to say there are twenty gods or one God. It neither picks my pocket nor breaks my leg”<sup>26</sup>. W tym kontekście staje się także jasne, dlaczego wśród 55 uczestników Konwencji konstytucyjnej w 1776 r. nie było duchownego z żadnego z działających wtedy Kościołów/wyznań, a w Konstytucji słowo „Bóg” nie zostało wymienione w żadnym kontekście, natomiast słowa „religia” i „praktyki religijne” pojawiają się tylko w pierwszej poprawce (*the Bill of Rights*, ratyfikowany w 1791 r.) stwierdzającej, że „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof”.

Należy w tym miejscu przypomnieć, że normy *the Bill of Rights* odnosiły się tylko do rządu federalnego, a nie bezpośrednio do stanów. Przed rewolucją tylko cztery kolonie prawnie gwarantowały wolność religijną. W czasie walk o niepodległość przyłączyło się do tej grupy jeszcze pięć kolonii. Wirginia przestała uznawać anglikanizm za religię panującą i wspieraną przez władze kolonialne z podatków dopiero w 1786 r. Najdłużej w roli religii panującej utrzymał się kongregacjonalizm w Nowej Anglii (w Massachusetts aż do 1833 r.).

<sup>25</sup> S. E. Morison, *An Hour of American History*, Boston, Mass. 1959, s. 13.

<sup>26</sup> Cyt. za: *The Story of America...*, s. 94.

Wyjaśniając intencje liberalizmu religijnego ojców założycieli Żydom z Newport (RI), George Washington (już jako prezydent USA) napisał w 1790 r. w liście do nich skierowanym, iż Stany Zjednoczone nie akceptują bigoterii, nie wspierają prześladowań, a od wszystkich, którzy korzystają z ich ochrony, oczekują, że będą zachowywać się jak dobrzy obywatele. Normy konstytucyjne nie działały automatycznie i nie od razu w Stanach skończyły się gwałtowne konflikty religijne. Czasami wybuchały one między nowymi wyznaniem a wyznawcami Kościołów i sekt, które już wcześniej opinia publiczna uznała za amerykańskie. Czasami zamieszki religijne powstawały jako wyraz protestu przeciwko nowym imigrantom, wnoszącym te Kościoły na obszar USA. Przypadek pierwszy najlepiej ilustruje historia mormonów w latach 1830 (data powstania w Fayette, NY) – 1896 (data włączenia Utah do USA na prawach stanu). Drugi – konflikt protestantów z katolikami. Mormoni (oficjalna nazwa wspólnoty: Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Ostatnich Dni), jedna z najbardziej znanych amerykańskich grup religijnych była wielokrotnie atakowana przez tłum, a raz nawet przez oddział Gwardii Narodowej. Pod naporem tych ataków przenosząc główną siedzibę swego Kościoła kolejno do Kirkland (Ohio, 1831), Independence (Missouri) i Nauvoo (Illinois), gdzie zamierzali wznieść „Nowy Syjon”. Zdarzenia potoczyły się jednak inaczej. Po pięciu latach prosperity w Nauvoo twórca mormonizmu, Joseph Smith i jego brat Hyrum, zostali 24 czerwca 1844 r. aresztowani pod zarzutem zdrady i w trzy dni później zlinczowani przez tłum, a osada wzniesiona przez wspólnotę spalona (1846). Zdarzenia te wymusiły dalszą wędrówkę w poszukiwaniu swego miejsca na ziemi. Stąd zaczęła się *Mormons Trail* prowadzący na brzeg Great Salt Lake kolumny 72 wozów ze 148 ludźmi, 93 końmi i 66 wołami.

Konflikt protestantów z katolikami powtarzał się wielokrotnie. W pamięci zbiorowej pierwszych kolonistów, a później także następnych pokoleń Amerykanów, jego przyczyny wiązały się z kolejnymi fazami europejskiej reformacji. Katolikami byli również ich konkurenci do terytorium Ameryki Północnej – Francuzi idący z północy (doliną rzeki Mississippi i przez terytorium Luizjany aż do Nowego Orleanu) oraz Hiszpanie z południa (od Florydy, przez Texas, po wybrzeże Oceanu Spokojnego). Nie licząc pierwszych katolików osiadłych w Maryland (około 100 kolonistów w 1634 r.) i Francuzów zamieszkujących na obszarze zakupionym od Napoleona w 1803 r. (w ramach *Louisiana Purchase*), Kościół katolicki w USA naprawdę stworzyli imigranci irlandzcy (poczynając od lat 40. XIX w.), Niemiec (emigrujący z Europy po Wiośnie Ludów) oraz napływający do Stanów coraz liczniej Włosi i Polacy (od wojny secesyjnej do wybuchu I wojny światowej). Milionowe masy nowych przybyszów, a jednocześnie „innowierców”, wiele Kościołów i wyznań protestanckich potraktowało jako rzeczywiste zagrożenie i dla swoich przekonanych religijnych, i dla utrwalonych już stylów życia, w tym etyki pracy.

Na dużą skalę stosowanie aktów przemocy w walce z rzymskim katolicyzmem rozpoczęło się od ataku na siostry i uczniów klasztoru Urszulanek w Charleston (Mass.) oraz spalenia jego budynków w 1834 r. Na kolejne napady nie trzeba było długo czekać. W 1844 r. tłum inspirowany przez Natives Americans (powstał

w Nowym Jorku w 1835 r., propagując – także w gazetach – *fight against evils of Popery*) zaatakował kilka kościołów katolickich w Filadelfii, a dwa z nich – św. Miłkołaja i św. Augustyna – spalił. Podobnie stało się z irlandzkim gettem, gdzie spalono domy i zabito mieszkańców. Atak skierowany był tu głównie przeciwko Irlandczykom. Kiedy paliły się budynki i kościoły bronione przez irlandzką milicję, znajdujące się w pobliżu kościoły niemieckich katolików, choć niestrzeżone, nie znalazły się w oku cyklonu. Napięcie było tak silne, że – aby je powstrzymać – biskup Kenrick zdecydował się w niedzielę 12 maja odwołać wszystkie msze w całej Filadelfii. Siedem lat później, w 1851 r. doszło do starć inspirowanych przez Know Nothing w Providence (RI). Tu w nocy zaatakowano żeński klasztor i zdemastowano budynek. Choć organizatorzy zamieszek zapowiedzieli ich kontynuację, władze miasta odmówiły ochrony policyjnej wskazanych budynków (w tym m.in. domu biskupa). Biskup O'Reilly zorganizował grupy samoobronne i zapobiegł dalszym gwałtom.

W 1853 r. do poważnych zamieszek doszło m.in. w Boston, Baltimore, Wheeling, St. Louis i Cincinnati. Bezpośrednią przyczyną zająć była wizyta nuncjusza papieskiego, arcybiskupa Bendiniego. Ich punktem kulminacyjnym stało się Cincinnati, gdzie około 600-osobowy uzbrojony tłum pomaszzerował w kierunku katedry z zamiarem powieszenia nuncjusza i spalenia kościoła. Policja opłamała sytuację, ale dopiero po otwarciu ognia i ranienu kilku demonstrantów. W 1855 r. fala zamieszek przeszła ponadto przez Manchester (NH), Sidney i Massillon w Ohio, Lawrence i Chelsea (Mass.), Norwalk (Conn.), Brooklyn i Saugerties (NY). W tym samym roku rozruchy w Louisville (KY), rozszerzyły się na taką skalę, że dzień, w którym miały miejsce, przeszedł do historii amerykańskiego katolicyzmu jako „Bloody Monday”<sup>27</sup>.

Paradoks tych zdarzeń polegał na tym, że po wojnie secesyjnej było już jasne, iż katolicyzm, mimo odradzających się protestanckich sprzeciwów, stał się w Stanach Zjednoczonych faktem. Liczba katolików w USA od końca XVII w. do 1860 r. zwiększyła się z 1% do prawie 10% ogółu mieszkańców Stanów i w kolejnych dziesięcioleciach nadal gwałtownie rosła pod wpływem nasilającej się imigracji z Europy Południowej, Centralnej i Wschodniej. Zatem w rozwiniętą postać kapitalizmu Stany wchodziły – przynajmniej w warstwie *blue collars* – z nowymi Amerykanami, którzy w swoim religijnym wyposażeniu kulturowym z kalwińskim syndromem etyki pracy nie mieli nic wspólnego. W drugiej połowie XX w. i na przełomie XX i XXI w. udział wyznawców katolicyzmu w amerykańskim systemie wyznaniowym dodatkowo się zwiększył, ale tym razem o innych kulturowo i etnicznie katolików, a mianowicie o Latynosów.

W tym samym czasie można było odnotować dwa prawie równoległe rozgrywające się procesy. Pierwszy z nich polegał na tym, że syndrom kalwińskich norm

<sup>27</sup> Zob. R. A. Billington, *The Protestant Crusade (1880-1886)*, New York 1938 oraz J. Higham, *Strangers in the Land. Patterns of American Nativism 1860-1925*, New York 1975.



warunkujących etykę pracy ulegał stopniowemu uwolnieniu od wyznaniowych konotacji. Najpierw upowszechnił się w wielu protestanckich Kościołach i wyznaniach nieposiadających kalwińskich korzeni, a następnie, wsparty między innymi wyobrażeniami z *Manifest Destiny* oraz przekonaniami inspirowanymi przez *American Dream*, wszedł do amerykańskiego archetypu kulturowego jako ważny symptom rodzącej się *American* religii obywatelskiej. Drugi z tych procesów manifestował się przez stosunkowo szybką asymilację Irlandczyków, a także amerykańizację katolicyzmu. Część katolickiego duchowieństwa, nie chcąc przegrywać z Kościołami protestanckimi, a także pragnąc udowodnić, że katolicyzm nie jest ze swej istoty antyamerykański, zaczęła propagować – sprawdzone wcześniej przez protestantów – wzory udziału ludzi świeckich w życiu wspólnot religijnych oraz uczyć się korzystnych dla katolików i ich Kościoła form działania w warunkach amerykańskiego systemu politycznego i gospodarczego. Nie lękano się przy tym ani zwiększenia podmiotowości jednostki, ani eksponowania pracy jako doczesnej realizacji ludzkiego powołania. Księża wiedzieli już, że żadna religia nie może stać się częścią amerykańskiej demokracji, jeśli się do niej nie przystosuje. Hasłem wywoławczym tej nowej orientacji stał się aktywizm, a jej twarzą Izaak Tomasz Hecker (1818-1888), pierwotnie metodysta, później katolik i redemptorysta i w końcu założyciel zakonu Misjonarzy św. Pawła.

W Watykanie nazwano ów nowy nurt „amerykanizmem”. W zasadzie nie protestowano przeciwko niemu dopóty, dopóki nie przekraczał granic USA. Jednak zdecydowanie amerykańizmowi się przeciwstawiono, gdy w latach 90. XIX w. zaczął przenikać do innych krajów, w tym zwłaszcza do Francji. Rektor kolegium amerykańskiego w Rzymie kardynał O’Connell, podczas odbywającego się w 1897 r. kongresu intelektualistów katolickich we Fryburgu, negatywnie odniósł się zwłaszcza do, jego zdaniem, widocznych w amerykańizmie wpływów doktryn liberalnych (indywidualizm!) oraz odstępstw od katolickiego rozumienia istoty pracy. Leon XIII dał temu wyraz w liście *Testem benevolentiae*, skierowanym w 1899 r. do kardynała Jamesa Gibbonsa, odmawiając swego przyzwolenia na rozpowszechnianie wzorów amerykańizmu.

Czas zapytać: dlaczego syndrom etyki protestanckiej na gruncie amerykańskim utracił swe pierwotne podstawy religijne i przeszedł do sfery religii obywatelskiej? Odpowiedź na to pytanie jest jednocześnie głosem w dyskusji nad tym, czy rzeczywiście, jak sądził Max Weber 100 lat temu, istniały w USA między etyką protestancką a rozwojem kapitalizmu, pojmowanego nie tylko jako działalność gospodarcza nowego – w stosunku do feudalizmu – typu, lecz także jako racjonalny system myślenia, równość i wolność polityczna. Nie ulega, także moim zdaniem, żadnej wątpliwości, że taki związek, w pewnych fazach amerykańskich dziejów (zwłaszcza wczesnych, od powstania 13 kolonii do wojny sukcesyjnej), miał rzeczywiście miejsce. Jednocześnie jednak wszystko przemawia za tym, że protestancka etyka pracy nie była w tym procesie przyczyną jedyną, a tym bardziej rozstrzygającą. Oto przesłanie skłaniające do takiej konkluzji.

## Etyka protestancka a cywilizacja amerykańska

Poza sytuacjami wyjątkowymi (najczęściej związanymi z wojnami, gwałtownymi kryzysami gospodarczymi lub klęskami żywiołowymi) żaden pojedynczy czynnik w dłuższej perspektywie czasu nie rozstrzyga (choć w różnych okolicznościach może zmieniać się jego ważność) sam przez się o jednostkowych i zbiorowych dziejach człowieka. Rzeczywiste przyczyny warunkujące przebieg (zarówno ciągłość, jak i jej przerwanie przez gwałtowne zmiany) procesów dziejowych są z sobą z reguły powiązane: przyczynowo-skutkowo, funkcjonalnie lub strukturalnie. I dzieje się tak w każdym z nakładających się na siebie wymiarów egzystencji ludzkiej: na poziomie jednostkowym – somatycznym i psychicznym (lub somatyczno-psychicznym), i zbiorowym – systemów społecznych, politycznych, gospodarczych oraz kultury<sup>28</sup>.

Amerykańskiej specyfiki nie da się też wyjaśnić ot tak, po prostu, przez odwołanie się do europejskich wzorów ideologii. Jak pisał przed 40 laty Daniel J. Boorstin, formułujące się społeczeństwo amerykańskie

flourished not in discovery but in search. It prospered not from the perfection of its ways but from their fluidity. It lived with the constant belief that something else or something better might turn up. A by-product of looking for ways of living together was a new civilization, whose strength was less an idealism than a willingness to be satisfied with less than ideal. American were glad enough to keep things growing and moving<sup>29</sup>.

Pierwsi osadnicy, a zwłaszcza nosiciele kalwińskiej etyki pracy, pochodzili z najlepiej zorganizowanych i prosperujących europejskich miast, a znaleźli się na ziemi dziewiczej, między oceanem i niezmierzonymi lasami. Aby nie tylko przeżyć oraz pozostać wiernym własnym przekonaniom religijnym, lecz także wzbogacić się (bo to był także ważny motyw podróży w nieznane), należało wszystko zacząć od początku. Jak wydawało się, każdy był przygotowany do rządzenia (m.in. przez zgromadzenia), ale nikt nie chciał być rządzony. Uchodzili przed prawem, którego nie akceptowali, ale na nowym kontynencie znaleźli się „without law, without order, and without restraint; in a state of nature, amid the confused, revolving, fragments of elementary society! Some were sad, while others were merry; and while the brave doubted, the timid trembled”<sup>30</sup>.

Trzeba się zgodzić z Maxem Lernerem, że syndrom amerykańskiej cywilizacji ma w sobie zapisany własny styl. Powstał on w dużym stopniu jako jednoczesny skutek i procesów żywiołowych, i religijnej motywacji ludzkich celów w określonej przestrzeni geograficznej i społecznej, w ramach wytwarzanej i przekazywanej (przez ponad 300 lat!) z pokolenia na pokolenie kultury (materialnej i duchowej,

<sup>28</sup> A. L. Kroeber, *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, Warszawa 1989, s. 281 i n.

<sup>29</sup> D. J. Boorstin, *The Americans. The National Experience*, New York 1965, s. 2.

<sup>30</sup> L. W. Hasting, cyt. za: D. J. Boorstin, dz. cyt., s. 1.

a także intelektualnej). Według konstytuujących go wartości, wzorów zachowań oraz przekonań Amerykanie są narodem wybranym przez opatrność, a więc mają do spełnienia szczególną misję (*Manifest Destiny*, który, *nota bene*, jest w istocie – na poziomie całości społecznych – zaprzeczeniem Kalwina koncepcji predestynacji). Specyfika stylu ich cywilizacji wyraża się w: 1) utrwalonym w pamięci zbiorowej doświadczeniu historycznym skumulowanym w trakcie opanowywania kontynentu, 2) pluralizmie (etnicznym, religijnym, językowym) nigdzie indziej niespotykanym, 3) wytworzonym przez siebie demokratycznym ustroju politycznym, 4) skrajnie liberalnej wersji kapitalizmu, a także 5) w wyjątkowej mobilności – przestrzennej i międzygeneracyjnej<sup>31</sup>.

Według Charlesa A. i Mary R. Beard cywilizacja ta, podobnie jak każda inna, tworzy całość i musi być badana jako całość. Powstawała w sposób ciągły jako rezultat jednoczesnego działania dziewięciu czynników: przedsiębiorczości pierwszych osadników i późniejszych (ciągle nowych) imigrantów, racjonalnego połączenia władzy federalnej i stanowej z samorządem lokalnym (zabezpieczającym indywidualną zaradność w obcym i zarazem zmiennym środowisku), wolnego od feudalnych ograniczeń procesu tworzenia i implementacji zasad kapitalistycznej gospodarki, wyrastającego ze spuścizny myśli oświeceniowej pojmowania ustroju politycznego oraz praw człowieka i obywatela, otwartego kontynentu (obfitości ziemi, możliwości wejścia w jej posiadanie), dynamicznej struktury społecznej i realnych szans ruchliwości połączonej z awansem, wolności religijnej oraz, w końcu, rozwoju szkolnictwa i zaufania do nauki. Istota tego typu cywilizacji jest niepoznawalna ani przez badania komparatystyczne, ani tym bardziej przez prostą projekcję doświadczeń innych krajów. Można ją zrozumieć tylko od środka, przez wyniesione z obserwacji uczestniczącej własne doświadczenie<sup>32</sup>.

Uzupełniający, a jednocześnie niezwykle ważny element do przedstawionego powyżej sposobu analizy wnosi Fredericka Jacksona Turnera koncepcja pogranicza. W referacie wygłoszonym w 1893 r. w Chicago na posiedzeniu American Historical Association Turner udowodnił, że to pogranicze i towarzyszące mu przekonanie o niewyczerpalnych zasobach ziemi i bogactw naturalnych stanowiło *safety valve* wobec napięć powstających w różnych fazach formowania się społeczeństwa amerykańskiego. Jeśli warunki społeczne i polityczne, a także gospodarcze nie dawały – zarówno wcześniej osiadłym, jak i nowym imigrantom – możliwości spełnienia *American Dream*, zawsze istniała jeszcze szansa gdzieś w głębi kontynentu. „Droga wolności prowadziła na pogranicze”. I tam też, na pograniczu, znajdowała się „brama do wolności”. Kto nie akceptował marnych płać i własnej pozycji społecznej, mógł iść na Zachód. Tam czekała wolna ziemia, „ziemia obiecana”. Zatem niemotywowany religijnie kod etyczny, lecz nowe i nieznane wymuszało aktywność. Trzeba było zaufać sobie i liczyć na siebie. Ciągła

<sup>31</sup> M. Lerner, *America as a Civilization*, t. 1, New York 1967.

<sup>32</sup> Ch. A. Beard, M. R. Beard, *Rozwój cywilizacji amerykańskiej*, t. 1: *Era rolnicza*, tłum. F. Kalinowska, H. Katz, Z. Kierszys, Warszawa 1961.

konieczność wychodzenia z sytuacji przymusowych uczyła wytrwałości, wzmacniała podmiotowe poczucie godności i prowadziła do integracji w małych zbiorowościach, powstających wbrew i ponad podziałami pierwotnymi (etnicznymi i religijnymi). Niezależnie od pochodzenia etnicznego i przekonań religijnych, aby przetrwać, trzeba było pracować. Tu nie było miejsca na wyuczoną bezradność. Trzeba było pracować, by nie zginąć, zgodnie z powszechnie uznawaną zasadą *swim or sink*. Ponadto praca przynosiła, najczęściej, wymierne nagrody. Nie w życiu po życiu, lecz tu i teraz. Codzienny wysiłek, którego sensowność dało się bezpośrednio sprawdzić przez jego rezultaty, rodził kolejną cechę Amerykanów, a mianowicie pragmatyzm. Pragmatyzm wynikający nie z przeczytanej książki, lecz z etosu ich codzienności.

Zdaniem jeszcze innych interpretatorów, na przykład Alvina W. Gouldnera, Richarda A. Petersona czy Davida C. McClellanda, amerykańska cywilizacja wytworzyła w późniejszym okresie swego rozwoju (czasami sięgając także do europejskich tradycji filozoficznych czy nawet greckich archetypów kulturowych) modele wychowawcze o dużym wpływie na kolejne pokolenia Amerykanów. Jeden z nich Gouldner i Peterson nazywają *the Apollonia model*. Choć uogólnia on amerykańskie doświadczenia, to w warstwie filozoficznej współbrzmi również, ich zdaniem, z Fryderyka Nietzschego *Narodzinami tragedii* (niemieckojęzyczne wydanie z roku 1871). Składa się w sumie z dziewięciu imperatywów nakazujących:

- 1) freedom from all extravagant urgens, no excess, „nothing too much”;
- 2) rejection of all licence;
- 3) stresses „cognitive models of experience”, reason, knowledge and science;
- 4) hopeful, melioristic view of the Word;
- 5) activism;
- 6) the „principlum individuationis”;
- 7) emphasizes the plastic arts;
- 8) maintains a compensatory belief in gods that lived;
- 9) „It was not unbecoming for even the greatest hero to yearn for an after-life”<sup>33</sup>.

David C. McClelland nazywa zrekonstruowany przez siebie (po bardzo starannie zrealizowanych analizach ilościowych) model *The Spirit of Hermes*. Cechą podstawową syndromu Hermesa jest poleganie na sobie i aktywizm. Etyka protestancka jest jedynie jednym z przykładów tego modelu. Inne jego spełnienia nie wymagają religijnej motywacji i mogą być aktywizowane przez inne silne bodźce. W praktyce wychowawczej model Hermesa jest wykorzystywany przez rodziców wobec ich potomków, między innymi stymulując wśród nich wczesne podejmowanie pracy i zarabianie na własne potrzeby, a nie poleganie wyłącznie na zasobach rodziny<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> A. W. Gouldner, R. A. Peterson, *Notes on Technology and the Moral Order*, New York 1962.

<sup>34</sup> D. C. McClelland, *The Achieving Society*, Toronto, Ont. 1961, s. 36-62.

Cechą szczególną społeczeństwa amerykańskiego, także współcześnie, jest interferencja podziałów religijnych i społecznych, a także terytorialnych. Według edycji *Who's Who in America* z 2004 r., książki portretującej głównie ludzi mających największe osiągnięcia w USA, 33% spośród osób, które ujawniły swą afiliację religijną, należy do Kościołów: episkopalnego, prezbiteriańskiego oraz Zjednoczonego Kościoła Chrystusa, podczas gdy wyznawcy tych odmian protestantyzmu stanowią tylko 10% całego społeczeństwa amerykańskiego. Podobnie nadreprezentowani są w *Who's Who* Amerykanie żydowskiego pochodzenia (12% w przywołanym roczniku, a tylko 2% w całym społeczeństwie). Kongregacjonaliści, metodyści i katolicy plasują się pośrodku tej skali, a baptyści, luteranie oraz osoby wymienione w *Who's Who* i deklarujące się jako członkowie mniejszych wyznań, w tym zaliczanych do sekt – na samym dole<sup>35</sup>.

Według danych Glenmary Research Center z 2002 r. mapa koncentracji najliczniejszych Kościołów i wyznań na terytorium Stanów przedstawia się – w daleko posuniętym uproszczeniu – następująco: 1) w stanach południowo-wschodnich dominują baptyści (w publicystyce często ten obszar nazywa się „czerwonym pasem”, zamieszkałym głównie przez chrześcijańskich konserwatystów stanowiących stały elektorat Republikanów); 2) stany od Maryland po Maine, cały Południowy Zachód i do pewnego stopnia stany nad Wielkimi Jeziorami są w ogromnej mierze katolickie (kiedyś głoszące przede wszystkim na Demokratów; współcześnie, pod wpływem awansu społecznego niektórych tradycyjnie katolickich grup etnicznych częściowo również na Republikanów); 3) stany na Wielkich Równinach Prerii zamieszkują przeważnie luteranie; 4) pas od Pensylwanii do Kansas jest zaludniony przez metodystów i 5) w Utha i w pobliżu tego stanu dominują mormoni. Z tych samych danych wynika, że poziom religijności mierzony wskaźnikiem uczestnictwa w podstawowych praktykach religijnych (w Kościele katolickim np. liczbą *dominantes* oraz *communicantes*) jest znacznie wyższy w środku terytorium państwowego Stanów Zjednoczonych niż na wybrzeżach Atlantyku i Pacyfiku. Środkowa część Stanów jest poza tym znacznie bardziej konserwatywna niż *Eastern* i *Western Gates*.

Sądzę, że interpretacja eksponująca etykę protestancką jako przyczynę wyższego lub niższego usytuowania się dużych segmentów społeczeństwa amerykańskiego w jego strukturze warstwowej jest tylko w pewnym stopniu prawdziwa. O obecnych związkach pomiędzy pozycją społeczną a przynależnością do grup wyznaniowych zadecydowało bowiem wiele wzajemnie się warunkujących czynników, w tym czas rozpoczęcia przez dane grupy ich amerykańskiej odysei i skumulowane następnie przez lata (często setki lat) zasoby: materialne, społeczne i kulturowe, a nie sama afiliacja religijna. Do podobnego wniosku zdaje się prowadzić fakt, iż dziś wyznania wyrosłe z tradycji Kościołów reformowanych istnieją także w krajach, które trudno zaliczyć do najwyżej rozwiniętych. I, co więcej, nie-

<sup>35</sup> J. J. Macionis, dz. cyt., s. 504.

które z nich mają dziś więcej wyznawców niż amerykańscy prezbiterianie i Zjednoczony Kościół Chrystusa razem wzięte. W początkach XXI w. liczbę amerykańskich prezbiterian szacowano na 2,5 mln, Zjednoczonego Kościoła Chrystusa na 1,3 mln, a więc łącznie na około 3,8 mln, podczas gdy Kościół Południowych Indii (3,8 mln) i Kościół Północnych Indii (1,3 mln) deklarowały razem 5,1 mln wyznawców, a Kościół Jezusa Chrystusa na Madagaskarze – 2,5 mln.

## Konkluzja

Od czasu, gdy Max Weber wydał głośną do dziś książkę *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, poszukującą związków między etyką pracy wyrosłą z kalwinizmu a istotą kapitalizmu (*spirit of capitalism* rozumiany głównie jako racjonalna przedsiębiorczość wsparta nakazami ascezy, pozwalającymi utrzymać *equilibrium* pomiędzy *homo religiosus* oraz *homo oeconomicus*), minęło ponad 100 lat. Późniejsi jego krytycy i interpretatorzy (m.in. R. H. Tawney i Reinhard Bendix czy w Polsce Konstanty Grzybowski, Stanisław Kozyr-Kowalski, Zdzisław Krasnodębski i Jadwiga Mizińska) wielokrotnie zwracali uwagę, iż kalwińska etyka pracy nie tylko generowała rozwój kapitalizmu, lecz także sama była pochodną procesów, z których wyrosło bogate mieszczaństwo XVI-wiecznej Genewy, Londynu, Antwerpii czy Amsterdamu.

Z faktu, że jego koncepcja nie wyjaśnia wszystkiego, lecz jest, używając Weberowskiego języka, pewnym typem idealnym, zdawał sobie sprawę sam Weber. Aby się o tym przekonać, wystarczy zajrzeć do końcowych akapitów *Ascezy a duch kapitalizmu*, III części przywołanej tu książki. Weber pisze tam tak: dopiero po przesłедzeniu procesu stawania się racjonalizmu ascetycznego

można byłoby określić wielkość kulturowego znaczenia protestantyzmu ascetycznego w porównaniu z innymi elementami kształtującymi nowoczesną kulturę. Tutaj [w tej książce – H.K.] staraliśmy się tylko objaśnić sam fakt jego wpływu i rodzaj tego wpływu, biorąc pod uwagę jeden, chociaż ważny, motyw ascetycznego protestantyzmu. Dalej należałoby jednak wykryć, w jaki sposób ogół społecznych warunków kulturowych, zwłaszcza zaś ekonomicznych, wpłynę na powstanie osobliwości ascezy protestanckiej. Podkreślając, że człowiek nowoczesny nie jest na ogół zdolny wyobrazić sobie, mimo najlepszej woli, takiego znaczenia, jakie religijne treści świadomości miały rzeczywiście dla sposobu życia, kultury i charakteru ludów, nie mamy oczywiście zamiaru zastępować jednostronnej „materialistycznej” interpretacji kauzalnej kultury i historii równie jednostronną interpretacją „spirytualistyczną”. Obie są równie dopuszczalne, ale obie też, jeśli pretendują do tego, aby być nie przygotowaniem, lecz uwieńczeniem badań, przynoszą równie mało korzyści prawdzie historycznej<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 110.

W późniejszych badaniach nad etyką gospodarczą religii świata – taoizmu i konfucjanizmu, starożytnego judaizmu, hinduizmu i buddyzmu – Weber idzie dalej, bowiem dochodzi do wniosku, że „działaniem ludzi rządzą bezpośrednio interesy (materialne i idealne), a nie idee. Ale «obrazy świata» wytworzone za pomocą «idei» bardzo często – niby zwrotniczy – określały tory, po których dynamika interesów poruszała działania”<sup>37</sup>.

Weber wiedział, że tak jak nie ma w realnym świecie jednej uniwersalnej religii, lecz są tylko religie przymiotnikowe, tak i „kapitalizm w ogóle” jest wyłącznie abstrakcją użyteczną – jako typ idealny – w badaniach nad zarejestrowanymi w procesie dziejowym różnymi spełnieniami tej abstrakcji. Wyróżnił wśród tych spełnień kapitalizm: ekonomiczny, handlowy, kolonialny, kupiecki, łupieżczy (w tym mieszczański, monopolistyczny, nowoczesny, polityczny i przemysłowy) oraz dwa rodzaje kapitalizmu racjonalnego – zachodni i zorientowany politycznie). Wiedział, co robi, bo najpierw był ekonomistą, a później dopiero stał się socjologiem. Zważywszy, że zmarł w 1920 r., intrygujące stają się pytania: jak określiłby dzisiejsze postacie kapitalizmu i jak nazwałby związane z nimi – bo przez nie generowane lub je tylko motywujące – etyki pracy?

Od czasów Webera społeczeństwo amerykańskie przeszło kilka ważnych faz rozwojowych. Z rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego przeszło do nowego społeczeństwa przemysłowego i następnie do poprzemysłowego, określanego współcześnie także jako społeczeństwo informacyjne wspierane przez gospodarkę opartą na wiedzy<sup>38</sup>. Stało się w dużym stopniu „religijne inaczej”. Tradycyjna religia ludowa (oparta o dziedziczone wierzenia i zrutynizowane praktyki) ustępuje miejsca religii z wyboru: indywidualnej, w której osobiste przeżycie dobra lub zła jest ważniejsze od wyraźnie zakreślonych definicji istot nadprzyrodzonych i wizualizacji życia po życiu. Coraz mniej tu miejsca na instytucje, duchownych, zbiorowości wyznaniowe scalone na podstawie więzi formalnej. Religia ze sfery publicznej przesuwana jest teraz do sfery emocji i potrzeb indywidualnych. Praca zostaje zdesakralizowana. Dawne miejsce religii zastępują „ziurymyzowane” prawa człowieka, a w Unii Europejskiej dodatkowo *Karta praw podstawowych*.

Wartością – i *per se*, i instrumentalną wobec innych wartości, a więc także etyki pracy – staje się wiedza i umiejętność jej ciągłego odnawiania. To ona, jako składnik kapitału ludzkiego, decyduje teraz o poczuciu naszej godności, pozycji na rynku pracy i kapitale społecznym. To ona też, przynajmniej tak sądzimy,

<sup>37</sup> Tamże, s. 126.

<sup>38</sup> Zob. J. K. Galbraith, *The New Industrial State*, Boston 1978; Z. Brzeziński, *Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era*, New York 1970; D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1994; P. C. Whybrow, *American Mania. When More Is Not Enough*, New York 2005; A. Toffler, *Zmiana władzy. Wiedza, bogactwo i przemoc u progu XXI stulecia*, tłum. P. Kwiatkowski, Poznań 2003; U. Beck, *Władza i przeciwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2005; S. P. Huntington, *Who are We? The Challenges to America's National Identity*, New York 2004.

powstrzymuje nas przed degradacją do kategorii *unemployable* i *underclass*, lub, używając języka dokumentów Unii Europejskiej, *excluded*. W inauguracyjnym przemówieniu prezydenckim Barack Obama powiedział do Amerykanów między innymi „nie mamy wspólnej religii. Nie jesteśmy tej samej rasy ani kultury. Co nas łączy? Umiłowanie wolności”. I dalej: „Wszyscy jesteśmy wolni. Wszyscy równi. Wszyscy mamy to samo prawo szukać swego ludzkiego szczęścia”. W spluralizowanych rasowo, etnicznie, kulturowo i religijnie społeczeństwach jest to podstawowa postać *depositum fidei* i to ona tworzy zarówno zręby nowej obywatelskiej religii jak i, jeszcze szerzej, opartej o niezbywalne prawa i powinności obywatela kulturze obywatelskiej.